

هوية الفقه السياسي في الفكر الإمامي - رؤية تجديدية معاصرة -

السيد نادر علوي^(١)

خلاصة المقالة:

التعريفات المتداولة والرائجة للفقه وضعته تحت هيمنة البعد الفرديّ ومحورية الفرد، انحدرت في تفسيرها للدين، ولتلك الأحكام السياسيّة المنتشرة في مختلف الأبواب الفقهيّة؛ من قبيل: ولاية الفقيه، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،...؛ بحيث أوجدت نوعاً من الاقتران والالتصاق الشديد بين تلك الأحكام والنظرة الفرديّة إلى الدين.

تسعى هذه المقالة - ضمن دراستها للإشكاليّات المطروحة على التعريف الراجح للفقه السياسيّ والحلول المقدّمة - إلى طرح رؤية جديدة على هذا الصعيد، وإن كان ثمة بون شاسع بينها وبين تلك النظريّات المتبنّاة في الحوزات العلميّة.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

كلمات مفتاحية:

الفقه السياسي، التيار التقليدي، الفقه، التيار الحداثي، التيار التجديدي، الفقه الفردي، الفقه الاجتماعي، فقه الزمان والمكان، الحجية، الفعالية، النظام المعرفي السياسي، ...

مقدمة:

قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، كان ثمة تياران فقهيان مشهودان:

١. التيار الأول: كان مدعوماً ومؤيداً من قبل المثقفين العلمانيين، وهو تارة يرى أن الإسلام لا يتحلّى من الأساس بخاصية الحضور في كافة الميادين الاجتماعية، ولا يستطيع مواكبة المجتمع والاستجابة لمتطلباته ومعالجة مشكلاته ومعضلاته، وتارة أخرى يرى أن المسلمين لا يحقّ لهم شرعاً تشكيل الحكومة في عصر الغيبة؛ وإذا وجدنا في التعاليم الدينية أحكاماً وتعاليم ذات بعد سياسي واجتماعي، فهي تتعلق - حصراً - بزمن تشكيل الحكومة في عصر حضور المعصوم عليه السلام.

٢. التيار الثاني: يعتقد - خلافاً للاتجاه الأول - بحضور الدين في الميادين السياسية والاجتماعية، ويرى أن الإمام الخميني رحمته الله قد استطاع من خلال قيادته وإرشاداته أن يحقق أول حكومة إسلامية في عصر الغيبة، ولكن أصحاب هذه النظرية - سواء قبل الثورة أو بعدها - لم يتمكنوا من الانضواء في جبهة واحدة، بل يظهر من خلال تتبع كتبهم الفقهية، والتدقيق في تراثهم الفكري أن هؤلاء الفقهاء نظرتين إلى الدين والمصادر الدينية. وتأثراً بهاتين النظرتين تشكلت في وسطهما رؤيتان فقهيتان أو فقهائيتان؛ هما:

- الرؤية الأولى: ترى أن مهمة الفقيه بيان التكاليف الشرعية للمسلمين، وإزالة الموانع التي تعترض طريق تطبيق الأحكام الإلهية؛ وبعبارة أخرى: مهمة الفقيه هي مساعدة المكلفين على القيام بأمر تديّنهم وتعبّدهم بالشرعة العزراء.

وبهذه الرؤية يجعل الفقيه موضوع علم الفقه ومسائله، وحتى الأمثلة والتقسيمات، في دائرة تحقيق تلك الغاية المذكورة.

- الرؤية الثانية: ترى أن للأفراد -زيادة على ما يتصفون به من هوية وحقيقة فردية؛ تقع موضوعاً لكثير من الأحكام- هوية وحقيقة اجتماعية؛ هي بدورها تقع موضوعاً لكثير من الأحكام أيضاً، وينبغي للفقهاء أن يعرف كلاً هذين الموضوعين؛ أي كلاً من الهوية الفردية والهوية الاجتماعية، ويبيّن أحكام كل منهما. وهذان الموضوعان ليسا منفصلين في ما بينهما؛ بل لا يقبلان الانفكاك أيضاً؛ إذ إنّ الفصل بينهما يساعد على الانجرار إلى تلك النظرة الأولى؛ أي النظر إلى الفقه من زاوية البعد الفردي فقط.

أولاً: التيارات الفقهية السياسية المعاصرة:

لقد كان التياران الفكريّان سالفاً الذّكر -إلى ما قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران- هما المتصديّان الفعليّان للقضايا والمشكلات الملمّة بالمسلمين.

وإبان انتصار الثورة الإسلامية وسريان حاكمية الفقه الشيعي في ساحات الحكومة والسياسة، وانتصار القائلين بعدم فصل الدين عن السياسة على القائلين بالفصل، في تلك الأثناء وفي تلك الظروف، دخل كلا التيارين الفكريّين المذكورين ساحة النظام السياسي. وقد أدخل هذا الأمر الفقه الشيعي في مواجهة تامة مع القضايا المستجدّة والمثيرة للجدل.

وقد زادت هذه النزاعات والمعضلات (الناشئة من طبيعة تصدّي الدولة الدينية)، إلى حدّ أنّ الفقهاء أصبحوا في مختلف ساحات التشريع في مواجهة تامة مع المعضلات الاجتماعية المختلفة (السياسية والحقوقية والاقتصادية)؛ الأمر الذي جعل الناس يتوقّعون من الدولة تقديم الحلول الدينية لكلّ من تلك المعضلات.

٩٥ ومن تلك الحلول التي عرّضت في العقود الثلاثة الماضية، تبرز ثلاثة تيارات فكريّة وسياسية، يشارك اثنان منها -نوعاً ما- في ترسيخ الحاكمية والبعد التشريعي للدين، كما يسعى كلُّ منها -من وجهة نظره- إلى الخروج بحلول للأزمات السياسية الاجتماعية للبلاد؛ وهذه التيارات هي:

١. التيار الأول: تيار الفقه التقليدي:

دخل معترك السياسة بنظرة فردية إلى الفقه - على الرغم من اعتقاده بحضور الدين في ميدان الاجتماع - ويسعى، بنظرته تلك، إلى تحليل الأزمات الحادثة بالنظام السياسي الإسلامي، وتقديم الحلول والطروحات. وقد بيّن هذا التيار أنّ حدوث الأزمات الاجتماعية والسياسية هو نتيجة البعد عن معارف الإسلام الأصيل وأحكامه؛ لذا، يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ الدور الأساس للحكومة الدينية هو تطبيق الأحكام، والسعي إلى إخراجها إلى حيز الظهور العملي في حياة الناس.

وقد ركزت هذه الرؤية الفقهية جلّ نظرها في كافة الميادين والشؤون الاجتماعية على البعد الفردي للأحكام وحسب؛ وإذا ما اهتمت ببعض الأحكام الاجتماعية، فإنّها تفسرها تفسيراً فردياً، ولا تتبنّى رؤية فقهية جامعة.

إنّ الاجتهاد وفهم الأحكام الدينية بالنسبة إلى أصحاب هذه الرؤية، يتطلّب بذل جهود علمية كبيرة، والاعتماد على أصول وقواعد خاصة بمنهجية الاستنباط. وعلى الرغم من اعتبار ذلك من المميزات الإيجابية للاتجاه الفقاهتي التقليدي، فإنّ قلة اهتمامهم بعقلنة الطرق والمناهج والاجتهادية وعرفيتها، وعدم إيمانهم بإمكان تطوير هذه المناهج وتوسعتها، وعدم اهتمامهم بـ«معرفة الموضوع»، وحصص الاستنباط في فهم الأحكام التكميلية؛ كلّ ذلك يُعدّ من نقائص هذا المنهج الاستنباطي وإخفاقاته.

٢. التيار الثاني: التيار الحدائبي العلمي:

وهو يحاول حلّ العضلات والآفات التي يمكن أن تتوجّه إلى نظام الجمهورية الإسلامية، عن طريق قبول المناهج الحديثة، والقبول بالنتائج العلمية والفلسفية للفكر الغربي، والأخذ بأسس الحدائث وقواعدها. ومع كلّ ما يتّصف به أصحاب هذه النظرية من خصال التدين، فإنّهم يرجعون كلّ تمايز بين تعاليم السماء ومنتج الحدائث إلى الرجعية ومحاربة العلم.

وفي المحصلة، يرى هذا التيار الفكري أنّ منشأ حدوث الأزمات السياسية والاجتماعية

وتشكّلها يعود إلى مرحلة العبور من التقليد إلى عصر الحداثة في المجتمع الإيراني.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فإن غاية ما يتعلّق بالدين من دور لا يتعدّى الدائرة الفردية والحياة الشخصية للناس، ولا يمكن تعليق الآمال عليه في حلّ الأزمات الاجتماعية؛ إذ ينبغي طلب ذلك في إصلاح القوانين الفاسدة، ومعالجة مواضع الفساد في الثقافة العامة لدى الناس، وفي الاهتمام بأمواج التنمية الشاملة الاقتصادية والاجتماعية.

على الرغم من كلّ ما بين هذين التيارين الفكريين والفقهيين من اختلافات في مجال المعرفة والتحليل، وطرح الحلول الاجتماعية والسياسية للبلاد؛ فهما يشتركان في أمر واحد؛ وهو توجيه التيار السياسي والتشريعي الديني نحو نظام وضعي علماني؛ بفارق واحد؛ هو أنّ التيار الأول يُعدّ مسبباً لنوع من العلمنة في المجال العملي، وأمّا التيار الثاني؛ فهو الحامي - نوعاً ما - للعلمنة في المجال العملي والنظري، وما يبقى للدين والنتيجة - في نهاية الأمر - هو عجزه عن حلّ المعضلات السياسية والاجتماعية!

٣. التيار الثالث: تيار الفقهة التجديديّ:

يعتقد أنصار هذا التيار أنّ للدين - مضافاً إلى خلوده - بعداً اجتماعياً، وأنّ للنبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام شخصية حكومية ولائية.

وعلى هذا النحو يرى أصحاب هذه النظرية أنّ أحد الأدلّة على إثبات الحكومة الإسلامية هو تلك الماهية الاجتماعية للقوانين والتشريعات الإسلامية، وهم بذلك يسعون إلى طرح الحلول المناسبة في عصر حاكمية الدولة الإسلامية؛ لتحطيم كلّ السدود والحواجز التي قامت بفعل النظرة الفقهية التقليدية للدين؛ باعتبار أنّ الحكومة الإسلامية المستندة إلى فقه الرسائل العملية هي مطلب الناس، كما يسعون - أيضاً - إلى القضاء على ذلك الفهم السطحي للدين لدى الأخباريين في عالم التدّين، ويطمحون إلى إخراج الفكر الحكومي للدين إلى حيز الظهور.

إنّ هذا التيار الفكريّ من خلال تقديمه تعريفاً جديداً للفقه، وإنتاجه علاقة وطيدة

بين الفقه والدولة، وطرحه سبلاً جديدة للحل - من قبيل: تشخيص المصلحة، وجعل الحكم الولائي في عرض الأحكام الأوليّة والثانويّة، والتنظير لتأثير عامل معرفة الزمان والمكان في عمليّة الاجتهاد - يسعى من خلال ذلك كلّ إلى إخراج الحاكميّة الفقهيّة إلى فضاء الحياة الفسيح.

لقد استطاعت الثورة الإسلاميّة أن تُحدِث تحولات جذريّة على الصعيد الفقهيّ، وأن تستحدث ساحات جديدة لحضور علم حديث البنية له فاعليّته في البلاد؛ تحت عنوان «الفقه السياسيّ» في النظام الجامعيّ للبلاد. هذا العنوان الدراسيّ الوارد في الأبحاث الدراسيّة الجامعيّة بعد انتصار الثورة، وبالأخصّ في حقول التخصصات السياسيّة، قد أدّى - تأثراً بتلك النظريّات الثلاث - إلى حدوث اتّجاهات وردود مختلفة.

ثانياً: توجّهات التنظير للفقه السياسيّ:

لعلّ أول تعريف مطروح للفقه السياسيّ في الكتب الجامعيّة كان متأثراً إلى درجة كبيرة بتلك النظرة الفرديّة ومحوريّة التكليف الحاكمة على الفقه التقليديّ.

وحيث إنّ علم الفقه - وفق هذه الرؤية - هو الكفيل بدراسة فعل المكلف؛ من حيث الوجوب، والحرمة، والإباحة، والاستحباب، والكرهية؛ فقد عرّف الفقه بـ «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلتها التفصيليّة»^(١). وفي النتيجة، فإنّ الفقه السياسيّ - أيضاً - عبارة عن «العنوان الذي نطلقه نحن اليوم على كافّة الأبحاث المطروحة في الفقه، في مجال الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، والخراج، والفیء، والأموال...»^(٢). وخلاصة هذه النظرة إلى الفقه السياسيّ هو ما نعرّفه بـ «معرفة الأحكام السياسيّة للمكلفين». وبهذا التعريف يصبح الفقه السياسيّ مترادفاً مع الحقوق والواجبات السياسيّة.

أمّا الرؤية الثانية، فتطرح للجمع بين التدين ومحوريّة الدولة مبدأين مهمين؛ هما:

(١) مهريزي، مهدي: «فقه حكومتی (فقه الحكومة)»، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) عميد زنجاني، عباس: فقه سياسي (الفقه السياسي)، ط ١، طهران، أمير كبير، ١٣٦٦ هـ. ش، ج ٢، ص ٥٠.

– المبدأ الأول: محورّية العقلانيّة؛ إذ إنّ الأساس العقلائيّ في باب سياسات الحركة الفقهيّة، مخدوش في مواضيع رئيسة، وأغلب الفتاوى والنظريّات الفقهيّة في باب السياسات ليس لها تبرير عقلائيّ في العصر الحاضر؛ حيث أصبحت الأنظمة السياسيّة في مواجهة مباشرة مع مستجدّات ومتطلّبات تُطرح من موقع نظريّة الحاكميّة الواسعة القويّة للدولة بكلّ أقسامها ومن مقولة حفظ الحقوق العامّة، والذي يزيد المشكلة تعقيداً أنّ تلك المستجدّات لم يكن لها وجود في عصر صدر الإسلام^(١).

– المبدأ الثاني: أنّ النصوص المعتمد عليها من قبّل الفقهاء في مقام استنباط فتاواهم الفقهيّة ورؤاهم السياسيّة لم تكن في صدد الإجابة عن الإشكالات المطروحة في زماننا؛ بل كانت النصوص المتعلّقة بالسياسة مرتبطة بزمن نزول الوحي والمستجدّات الاجتماعيّة والسياسيّة لذلك العصر، وكانت في صدد وضع الأنظمة العادلة والأخلاقيّة لتلك الواقعيّات والمستجدّات^(٢).

في النتيجة، وبناءً على المبدئين أعلاه؛ يُقترح التوجّه في باب السياسات إلى الأوامر والنواهي الكلّيّة العامّة الإلهيّة؛ مثل: لزوم العدالة، وحفظ المقاصد الخمسة للشريعة. ومع التعهّد والالتزام بذلك، وبعقلانيّة العصر الحاضر، ينبغي تفسير العدالة بما يتناسب مع الوقائع الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، والثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة، كما ينبغي تشييد بنية النظام الاجتماعيّ السياسيّ والاقتصاديّ العادل، على أساس ذلك التفسير^(٣).

ويلاحظ - أيضاً - أنّ هذه النظرة - من خلال تقديمها تعريفاً للحدّ الأدنى للدين - تهبط بالإسلام إلى مستوى الإيمان الشخصيّ والأخلاق الفرديّة، وتختصر توقّعات البشر

(١) انظر: مجتهد شبستري، محمد: نقدي بر قراءت رسمي از دين (نقد القراءة الرسميّة للدين)، طهران، منشورات طرح نو،

٢٠٠٠م، ص ١٠٨-١١٢.

(٢) انظر: م. ن، ص ١٠٨.

(٣) انظر: م. ن، ص. ن.

من الدين في العصر الحاضر؛ بجملة من الحاجات العاطفية والحالات الباطنية!

أما الرؤية والتوجه الثالث؛ فيرى أن أكبر خطر مُحدق بالمجتمعات الإسلامية يكمن في التحجّر والنزعة الأخبارية في النظر إلى الفقه، والتقليل من الشأن الاجتماعي في ممارسة الاستنباط، وحصر الاجتهاد في الفقه الفردي والتفسيرات الوضعية للدين!

ويسعى هذا التوجه الثالث - عبر نقده للرؤية الفقهية التقليدية القائمة على محورية المكلف والبعد الفردي - إلى تقديم رؤية مختلفة تمامًا عن النظرة التقليدية للفقه والدين.

ومن المفكرين المعتقدين بهذه الرؤية، يبيّن الشهيد السيّد محمد باقر الصّدر رحمته - خلال بيانه لأهداف الحركة الاجتهادية - أنّ ثمة مجالين لتطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة؛ أحدهما: تطبيقها على الحياة الفردية، والآخر: على الحياة الاجتماعية العامة؛ حيث يرى أنّ الاجتهاد، وإن كان ينبغي له أن يواكب كلاً من المجالين، لم يكن في سيرته التاريخية كذلك؛ بل كان الجانب الغالب على الاجتهاد هو الاجتهاد في مضمار تطبيق الفقه في الحياة الفردية؛ وهو ما يسميه انكماشاً في البحث الفقهي، ويتوقّع قائلاً: «إن الانكماش الموضوعي [سوف] يزول، والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل إليها الفكر العلمي سيتحوّل في سيره إلى الامتداد الأفقيّ ليستوعب كلّ مجالات الحياة... نحو تقديم البديل الفكري... من وجهة نظر الإسلام...»^(١).

ومن منظار آخر، يرى رائد هذا التيار الفكريّ والفقهيّ - وهو الشهيد مرتضى مطهري رحمته - أنّ تهميش مفهوم العدل مبدأ العدالة الاجتماعية، يُعدّ العامل الأبرز لركود الفكر الاجتماعيّ لدى الفقهاء، وعزلة الفقه عن الفلسفة الاجتماعية^(٢).

لكنّ التحوّل الأساس في موضوع النظريّات الفقهية والحكومية، ينبغي طلبه

(١) انظر: الصدر، محمد باقر: «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد»، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، فصلية فقهية تخصصية، تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام في قم المقدّسة، العدد ١٤١٦، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٥م، ص ٢٠.

(٢) انظر: مطهري، مرتضى: مجموعة أصول الدين (١) «العدل الإلهي»، ط ١، بيروت، دار الإرشاد، ١٤٣٣هـ.ق/ ٢٠١٢م، ص ٣٠٩-٣١٧.

والبحث عنه في أفكار مؤسس الجمهورية الإسلامية ورؤاه؛ حيث يقول الإمام روح الله الموسوي الخميني رحمته الله، الذي أسس لرؤية جديدة للفقهاء والحكومة: إن «الحكومة في نظر المجتهد الواقعي هي الفلسفة العملية لكافة أبواب الفقه في شتى مجالات الحياة. الحكومة هي التي تجسّد البعد العملي للفقهاء في التصدي لكافة المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. الفقه هو النظرية الواقعية والمثالية لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد»^(١).

لقد بدأ الإمام رحمته الله بشرح رؤيته في ساحة الفقه السياسي؛ بتوجيه النقد إلى الرؤية التقليدية، وسعى من خلال إدخال إصلاحات في هذه الرؤية التقليدية إلى عرض رؤيته الجديدة. لقد سعى الإصلاح الأول الذي أدخل على التعريف إلى النظر برؤية محض سياسية واجتماعية إلى هذا العلم الديني حديث النشأة؛ لذلك عرفه بقوله: «هو مجموعة القواعد والأصول الفقهية والقانونية التي تتكفل تنظيم علاقات المسلمين؛ بعضهم مع بعض، ومع غيرهم في العالم؛ بناءً على مباني القسط والعدل، على أن تحقّق الفلاح والحرية والعدالة لا يتم إلا في ظلّ التوحيد العملي»^(٢).

طبقاً لهذه النظرية، ينقسم الفقه السياسي عملياً إلى قسمين رئيسيين؛ هما:

- القسم الأول: هو تلك الأصول والقواعد المتعلقة بالسياسة الداخلية وتنظيم العلاقات الداخلية للمجتمع الإسلامي.

- القسم الثاني: هو تلك الأصول والقواعد المتعلقة بالسياسة الخارجية وتنظيم العلاقات الدولية مع العالم الإسلامي.

وقد سعت هذه الرؤية الإصلاحية التجديدية التي واجهت «الرؤية التقليدية»، إلى توسعة دائرة الأحكام الفقهية؛ ولهذا اعتقد أصحاب هذه الرؤية أن الأحكام الفقهية

(١) الخميني، روح الله: صحيفة النور، ط١، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني رحمته الله، ١٣٧٨ هـ.ش، ج٢، ص٢٨٩.

(٢) شكوري، أبو الفضل: فقه سياسي إسلام، ط٢، قم المقدسة، دفتر تليغات إسلامي، ١٣٧٧ هـ.ش، ص٧٦.

تنقسم إلى طائفتين: خاصة وعامة.

والحكم الخاص هو الذي يكون موضوعه فرداً معيناً أو أفراداً محددين؛ سواء أكان المكلف بالامتثال أو بالترك فرداً معيناً؛ كما هو شأن النبي ﷺ في الخصائص التي اختص بها من بين المكلفين، أو عدة أفراد على نحو العموم الإفرادي أو البدلي أو المجموعي؛ كوجوب الصلاة والصوم، والواجبات الكفائية وأحكام العقود والإيقاعات والأحوال الشخصية؛ بينما الحكم العام هو الحكم الذي لا يكون موضوعه فرداً أو أفراداً، بل المجتمع كله؛ مثل: القوانين والمقررات الثقافية والصحية، الحرب والسلم، الضمان، الأمور المالية، والقوانين الحقوقية والجزائية والسياسية والاقتصادية والدولية^(١).

والخطوة الأخرى على هذا الصعيد - أي ما يتعلق بسد الثغرات والنقائص المرتبطة بالفقه التقليدي - هي التي أخرجت الفقه السياسي عن دائرة الأحكام الفقهية الحاضرة، وتوجهت به نحو المستجدات والقضايا المعاصرة؛ لذا بادر أصحاب هذه الرؤية إلى تعريف الفقه السياسي بأنه: «يُحدّد واجبات المكلف في مواجهة القضايا السياسية الراهنة»، ويصبح متعيّناً - مع تبني هذا التعريف - أن يصار إلى توسعة الأبواب الفقهية؛ مقارنة بما هي عليه في الفقه الفردي التقليدي.

فعلى الرغم من جدة بعض المسائل في الفقه السياسي كتوزيع السلطة، «فإنّه يمكن عرضه على النصوص التقليدية وتحديد مدى تلاؤمه معها»^(٢). وعلى الرغم من عدم وجود المفهوم إلا أنّهم بحثوا بما يرتبط بمعناه العام.

وكذلك تعتبر الرؤية الإصلاحية أنّ مشكلة التعاريف الحالية هي في حصرها للأحكام الفقهية في دائرة الحياة الفردية؛ لذا فهي تحاول - رغبة منها في الخروج من دائرة الانحصار هذه - تعريفه على هذا النحو: «هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بالنظام العام

(١) انظر: كرجي، أبو القاسم: تاريخ فقه وفقها (تاريخ الفقه والفقهاء)، لا ط، طهران، سمت، ١٣٧٥ هـ.ش، ص ٨.

(٢) حقيقت، سيد صادق: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي - دراسة فقهية فلسفية مقارنة -، ترجمة حسين صافي، ط ١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤ م، ص ٢٩.

من الداخل، وقواعد تنظيم العلاقات الخارجية والدولية من أدلتها التفصيلية»^(١).

ثالثاً: تقويم توجهات التنظير الفقهي السياسي:

إنَّ الرؤية التقليدية إلى الفقه السياسي هي وليدة قرون من عزلة الفقه الشيعي عن الميادين السياسية والاجتماعية. هذه العزلة السياسية (أو الانزواء السياسي)، أدت إلى اختزال سعة الدين وشموله في الفقه بمعناه الاصطلاحي أي «العلم بالأحكام»، وليس ذلك فحسب بل تركت هذه الرؤية بصمتها على الفقه السياسي أيضاً.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، لم يسارع هذا التيار التقليدي إلى تبديل نظرته الجزئية^(٢) إلى الموضوعات والأحكام، إلى نظرة كلية شاملة ذات اتجاه اجتماعي، ولم يسع إلى توسيع دائرة الأحكام المرتبطة بأفعال المكلفين، كما لم يجعل جُلَّ اهتمامه في استنباط الأحكام السياسية المتعلقة بالميادين الاجتماعية؛ الأمر الذي يتطلب رجوع الفقيه إلى أهل التخصص والخبرة؛ بغية الخروج باجتهد أكثر دقة وأوفر علماً في الموضوعات السياسية!

ولعلَّ من الممكن القول إنَّ كلاً من توسعة دائرة الأحكام التكوينية، والرجوع إلى أهل التخصص، ليس بمقدوره أن يُخرج الفقه السياسي من حالة الانفعال في مواجهة الظواهر السياسية والاجتماعية والقضايا المصيرية؛ لذا، فإنَّ المتعين هو أن يُصار إلى إضافة هذه النقطة إلى مجموعة الانتقادات التي أوردها أصحاب النظرة الإصلاحية في الفقه التقليدي؛ حيث إنَّ النظرة الفردية إلى الفقه السياسي تنظر إلى الدين من زاوية الأحكام التكوينية، وبخاصة الأحكام الفردية، فقط - وإنَّ كانت لا تُنكر سائر المجالات المعرفية للدين-، فهي عاجزة عن تقديم تفسير يكون بمقدوره بيان مكانة المعارف العقلية والأخلاقية والاجتماعية في منظومة الدين الشاملة والوسيع. وفي النهاية ليس الدين عندهم شيئاً سوى التعبّد، وليس من دور للحاكم الشرعيّ سوى إصدار الأحكام،

(١) لكزايي، نجف: جالش سياست ديني ونظم سلطاني (سياسة الدين والنظام الملكي)، لا ط، قم المقدّسة، بزوهشكاه علوم

فرهنگ اسلامي، ١٣٨٥ هـ.ش، ص ٥٨.

(٢) أو ذات الاتجاه الجزئيّ أو الفرديّ.

وليس على المكلفين سوى الامتثال.

وأما لو تأملنا في تعريف الرؤية الثالثة للدين وفهمها؛ فسوف نجد أن الدين - في منظور أصحاب هذه الرؤية - ليس هو الحكم أو التعبد المحض وحسب؛ بل هو مجموعة من المعارف والعقائد والأنظمة والأحكام أيضاً، وبهذا يلحظ أن الحكم هو المرحلة الأخيرة من الدين، وليس تمام الدين.

لذا يمكن القول إن من الموضوعات الدينية: بيان القيم، وتقديم الرؤى الفلسفية إلى الوجود، والإنسان، والمجتمع، مضافاً إلى بيان الأحكام والحقوق.

ولا يخفى أن الإسلام في جامعته لا ينظر إلى الأمور المذكورة نظرة مجتزأة ومقتطعة؛ بل هو يقدم رؤية جامعة، كما يقدم منظومة فكرية مترابطة الأجزاء.

وفي النتيجة، فإن جامعته الدين وشموليته تقعان جنباً إلى جنب مع خلود معارفه. ويمكن الخروج بهذه النتيجة من تعريف التيار التقليدي للدين الذي يختصر الدين في الأحكام والتعبد. إن سبب اتجاه تعريفات الفقه السياسي إلى «فهم الأحكام السياسية من المصادر الدينية»^(١) يكمن في أنه يرى فهم الدين منحصراً بمعرفة الأحكام التكليفية المتعلقة بأفعال المكلفين؛ لذا ترافق فهم هذا التيار للدين مع خصيصتين مهمتين؛ هما: النظرة «الجزئية التقريرية»، ومحورية المكلف، في حين أن من المتوقع من الاجتهاد في الدين - وفق رؤية التيار الثالث - فهم المنظومة المعرفية للدين واستنباطها أيضاً.

وبنظرة إجمالية يمكن القول: إذا كان التقليديون يؤكدون على حفظ الدين والقيم الدينية في الميادين السياسية والاجتماعية، ويضحون في سبيل حفظ حجية السير الاجتماعية، بفعالية الدين وديناميته، فإن المجددين الدينيين (التيار الثاني) في المقابل ضحوا بالاعتقاد بفعالية الأطروحات الدينية وثباتها، على مذبح الاعتقاد بعدم إمكان ثبات القيم والأحكام واستحالة خلودها!

(١) بور سيد آقاي، مسعود: دين ونظام سازي (الدين وصناعة النظام)، ص ٢٩٢.

وفي مقابل هذين التيارين حيث يُركّز أحدهما دائرة اهتماماته على إثبات الحجية الشرعية للمواضيع والرؤى الدينية، ويركّز الآخر على إثبات فعالية الدين، استطاع الاتجاه والتيار الثالث بتلك الرؤية التي يتبناها، أن يثبت نجاحه في ميدان العمل، وأن يؤمّن في نظرية واحدة وفي علاقة منطقية منسجمة مع كلتا الرؤيتين؛ عنصري الحجية وفعالية الأطروحات الاجتماعية للدين.

وواقع الأمر أن هدف الفقه السياسي ومعياري إنتاجيته يكمن في تقديم الحلول الدينية للمعضلات السياسية في مجال الحياة العامة. وعلى أساس هذا الهدف، لا ينحصر دور الفقه السياسي بتقديم الحكم؛ بل يتسع دوره إلى تقديم الطروحات والنماذج الدينية؛ والمراد من النماذج الدينية هو مجموعة من الأطروحات والبرامج التي قد لخص فيها منطق الحجية الدينية؛ أي المبنية على المقاصد والمباني الشرعية أولاً، والتي تستفيد من الفعالية اللازمة؛ بالنظر إلى الظروف الاجتماعية والسياسية لكل عصر ثانياً. والمراد من الفعالية هو توفر النظرية على القدرة على تبرير «التصرّف» و«التغيير» في الوقائع الخارجية.

طبّقاً لهذه الرؤية، ليس المراد من الفقه في مفهوم «الفقه السياسي» هو ذلك الفهم التقليدي والاصطلاحي للفقه؛ أي بمعنى فهم الأحكام التكوينية فقط، بل المراد من الفقه هو الفهم العميق للدين، وكذلك ليس شأن الفقيه في المجتمع الإسلامي بيان الأحكام الشرعية فقط، بل لا بدّ من أن تتوفر في الفقيه القدرة على طرح أنموذج فعّال لحلّ المعضلات السياسية، وذلك بما يتطابق مع فهمه الكلي للدين، وبما يتناسب مع الظروف الاجتماعية للعصر.

ولعلّ من الممكن القول في هذه الحالة إنّ مرادنا من «الفقه السياسي» هو مجموعة الحلول الدينية للمعضلات السياسية في مجال الحياة العامة.

إنّ تبني مثل هذا التعريف للفقه السياسي يستدعي إحداث تحوّل في النظرة إلى مجموع الدين والفقه. وعلى أساس هذه النظرة يأخذ الفقه موقعه الحقيقي، وتكون نتيجته إحداث حالة من «الحذر» لدى مخاطبيه: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

مَنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيْسَفَقَهُوْا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ﴿١١﴾.

ولازم هذا التأثير هو إحداه حالة من الوعي بنظام عالم الوجود، قبل دخول الفرد إلى عالم المعارف والفقه هذا؛ أي تُحدث لديه رؤية أنه يعيش في عالم منظم، ويدرك هذه العظمة وحجم علاقته بهذا العالم المنظم؛ حيث يُحتاج ويُفتقر فيه إلى الوحي والدِّين في كافة المجالات والميادين الفردية والاجتماعية.

هذا الفقه الذي يضع الفرد في عالم منظم ويُحدث له حالة من «الخطر» وفي النظام لا مجال للتمرد ولا محل للإخلال، وهذا الفقه هو فقه عامٌّ وشاملٌ ليس فقهاً بالحكم وحده، بل فقه وفهم للنظام الديني كلة: ﴿لَيْسَفَقَهُوْا فِي الدِّينِ﴾. وهذا الفقه همُّه الأساس هو الكشف عن أهداف الدين ومقاصده؛ وهو يصرف همته في تشكيل فهم كليٍّ ومنظم عن الإنسان والدِّين والعالم؛ وهو أكثر جذرية وأصولية من «فقه الحكم» الذي هو فقه فرديٍّ وجزئيٍّ، يتمحور على التكليف بمفرده!

إنَّ متطلبات هذا الفقه هي أكثر بكثير من متطلبات فقه الحكم. وطبقاً لهذه الرؤية، لن يبقى «الفقه السياسي» ضمن مجموعة فقه الحكم التي تشمل قسماً من أحكام الشؤون العامة، كما تشمل أحكام الشؤون الفردية والخاصة؛ بل هو بذاته علمٌ له منطقته الداخلي الخاص.

رابعاً: الفقه السياسي ونظام المعرفة السياسي في الإسلام:

بناءً على ما تقدم، يمكن الخروج بهذه النتيجة: إنَّ الخاصية الأهم للنظرة التقليدية إلى «الفقه السياسي» هي نظرتها المجترئة، وفقدانها الرؤية الجامعة والشاملة. هذه الرؤية تنظر إلى جميع المعضلات السياسية من زاوية المسائل الحقوقية؛ وهي تنطلق في نظرتها هذه من رؤيتها الفردية والتكليفية.

هذا، في حين يمكن معرفة النظام السياسي في الفكر الديني عن طريق النظرة الكلية

والشاملة، التي بمقدورها أن تطال الرؤية الإسلامية في ساحة السياسة والحكومة، كما يمكن بواسطتها - أي النظرة الكلية والشاملة - معرفة النظام الاجتماعي العام (السياسي، والحقوقي، والاقتصادي)، ووجه ارتباطه بالأنظمة المعرفية والأخلاقية والتربوية.

ولذا يمكن القول: لا ينبغي النظر إلى الفقه السياسي بوصفه مجموعة تستند إلى بناء تحتيّ مختلف فحسب، بل على أنّ هذه الدائرة هي جزءٌ من مجموعة اجتماعية أكبر، في التعامل مع سائر المجموعات المتشابهة؛ مثل: الأنظمة الحقوقية والاقتصادية.

ويتبين بهذا التوصيف أنّ الفقه السياسي الذي يستعرض نفسه أمامنا بوصفه نظاماً هو - قياساً إلى النظام الاجتماعي - نظام متقطع. وهذا النظام المتقطع ينقسم إلى أنظمة متقطعة في داخله.

وبهذا الوجه يمكن اعتبار الرؤية المنظمة للمجتمع وللحياة البشرية - أي تحليل أجزاء المجتمع الإنساني، بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، وتحليل المجتمع بوصفه كلاً ومجموعة حيّة وذات هدف وغاية - أحد تداعيات عدم التفكيك بين النظرة التوسعية، والنظرة المقتدرة للفقه السياسي.

وجدير بالذكر أنّنا لو استعملنا كلمة «سيستم» ومفهومها؛ بدلاً من كلمة «نظام»؛ فإنّ ذلك لا يخلو من التسامح.

وعلى كلّ حال، فمن بين التعريفات المطروحة للنظام، اهتمّ بعضهم بعنصري الترابط (الاتصال) والهدفية، وعرفوا النظام بمجموعة عناصر مرتبطة بعضها ببعضها الآخر وهادفة؛ ولكنهم لم يوضحوا جيداً مرادهم من طبيعة الارتباط بين العناصر، وماهية هذه العناصر والهدفية، كما إنّ بعضهم أضاف إلى هذه الخصائص خاصية أن يكون ذا معنى.

وبهذا سعوا إلى أن يُوجدوا بين المواضيع والعناصر المدرجة في نظامٍ ما تناسباً معنوياً وعلاقة تتخطى المعنى والواقعية.

ومرادنا من النظام هو نوع النظام المعرفي الذي هو من سنخ المقولات والمفاهيم؛ ولكنه غير ناظر إلى القواعد الصورية والانتزاعية؛ بل إلى الواقعية وحياة الناس، وهو الذي يوفّر الحضور الفعّال الفكري والعملي للإنسان في الحياة.

وطبقاً لهذه الرؤية، فإنّ النظام يتّار يعطي المعنى والقيمة لمجموعات متّصلة ومترابطة بعضها ببعضها الآخر وهادفة، ويقدم تفسيراً لوجودها. وبهذا التوصيف يصحّ إطلاق «النظام» على أيّ إيديولوجية مادّية أو مذهب فلسفيّ. وعليه يمكن القول: في نظام معرفي كهذا ينبغي توافر خصائص رئيسة عدّة؛ هي:

- الأولى: تكثّر العناصر الداخليّة وتعدّدها؛ إذ النظام هو مجموعة معقّدة ومركّبة.
- الثانية: العلاقة المتبادلة، وعلى أكثر من صعيد (متعدّدة الجوانب)؛ بين المفاهيم والمواضيع أنفسها، وبين المفاهيم والحقائق العينيّة.
- وعليه، فإنّ تركيب العناصر المنظّمة سوف ينتج لنا وحدة تركيبية، مضافاً إلى أنّ للاتّصال والعلاقة بين العناصر جذراً وأساساً في الوقائع الخارجيّة (اتّصال أبعد وأوسع من العلاقة في المعنى) أيضاً.
- الثالثة: التلاؤم والانسجام بين العناصر الداخليّة للنظام؛ إذ ينبغي من خلال الحفاظ على المباني والمقاصد ذات الصلة، أن تتكامل العناصر في ما بينها، ويحدث بينها الانسجام التام.
- الرابع: الغائيّة والهدفية.

خاتمة:

إنّ ضرورة التنظيم تعني ضرورة تصدّي الدين لكافة أسئلة الإنسان؛ الصغيرة والكبيرة، الرئيسة وغيرها، في مختلف المجالات الفرديّة والاجتماعية، وعلى صعيد الوجود بأجمعه.

هذه الضرورة تتضاعف أهمّيّتها مع جلوس الدّين على أريكة السلطة، وبلوغ مرحلة الحكومة، وبخاصّة أنّ الإسلام - اليوم - يواجه مختلف المدارس البشريّة، التي تدّعي أنّها قادرة على حلّ كافة المعضلات السياسيّة والاجتماعية للناس في عصرنا هذا.

ومن هنا، فعلى الإسلام أن يطرح نظرياته بشكل منسجم ومتربط.

وبالمناسبة، فنحن اليوم لا نواجه الفقه الحنفي أو الشافعي والحنبلي أبداً. وإنما الفقه المقارن اليوم يضعنا في مواجهة مع المدارس التربوية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والحقوقية المعاصرة؛ تلك المدارس التي تحولت عملياً إلى أنظمة، وهي مشغولة على الدوام بالترميم وإعادة صياغة نفسها؛ بمعونة التجربة.

ونحن في قبال هذه المدارس المنسجمة والمنظمة ينبغي أن نمتلك القدرة على طرح الأنظمة الدينية، في قبال الأنظمة الوضعية، والاعتماد على وجوه الشبه الجزئية والكليّة خلال المقارنة يؤدي إلى الاشتباه والمغالطة إلى درجة الاعتقاد بالترادف والتساوي بين النزعة الإنسانية (Humanism) وبين التكريم الديني للإنسان، والاعتقاد بالتساوي بين مفهوم الحرية والاختيار المطروح في التراث وبين الليبرالية والديمقراطية.

ويمكن بيان فوائد الرؤية المنظمة للدين على الشكل الآتي:

- معرفة مكانة الأحكام وروحها.
- معرفة علاقة كل حكم بالأجزاء الأخرى للنظام وبغيره من الأحكام.
- التصدي المنسجم والمنتظم (القائم على المباني والمقاصد) للمشكلات الناشئة في مختلف الساحات الفردية والاجتماعية للحياة الإنسانية.
- تحديد نوع علاقة منطقيّة بين مجموعة المفاهيم الدينية، من المعارف إلى الأحكام.
- حلّ معضلة ثبات الدين والعالم المتغيّر، وكذلك الأصولية الدينية والنظرة التوسّعية له.
- الخروج برؤية شاملة وكيّية ومترابطة، للتعاليم الدينية.
- طرح الأنظمة الدينية المنافسة للأنظمة الناشئة من المدارس الوضعية الأخرى.